JOSE LUIS REBELLATO

ETICA DE LA LIBERACION







Editorial Nordan–Comunidad
Avda. Millán 4113, 12900 Montevideo
Tel: (598-2) 305 5609, fax: 308 1640
C.e.: nordan@chasque.apc.org

Diseño: ComunArte

ISBN (Nordan): 9974-42-070-9
D.L. 310.256/00 – Primavera del 2000

JOSE LUIS REBELLATO
(1948 – 1999)

Indice

Recordando a José Luis

Pocos pensadores uruguayos han tenido la rigurosidad académica, la sensibilidad social, la comprensión histórica, la capacidad de analizar y entender la realidad y el compromiso con el pueblo que tuvo José Luis. A un año de su muerte lo queremos recordar como el intelectual crítico y transformador que fue, compartiendo este artículo con fecha de noviembre de 1999.

La propuesta es seguir en su camino, construyendo redes, buscando caminos, desestructurando nuestras propias cabezas, participando activamente en la construcción de la esperanza.

José Luis fue un educador, docente y pedagogo, en todos los ámbitos, entablando una relación dialógica de producción de conocimiento. Convertía la praxis educativa en una experiencia gratificante de aprehensión del saber, de producción y creatividad. Un educador popular.

La muerte lo encontró en su plenitud. En 1990 cuando se crea la Multiversidad Franciscana para América Latina, José Luis se integra como Coordinador de la Maestría de Educación Popular, investigador y docente. Desde allí despliega un permanente trabajo de formación de educadores populares, de investiga-

ción y práctica comprometida, desarrollando actividades docentes y colaborando en numerosas publicaciones a nivel de toda Latinoamérica, hasta constituirse en un referente obligado para la educación popular en toda Latinoamérica.

Supo combinar el compromiso inclaudicable, el brillo intelectual y la rigurosidad académica con la tierna bondad, la terca honestidad y la sencilla solidaridad. Sus temas centrales reflejan sus preocupaciones: la necesidad de fundamentar un pensamiento crítico latinoamericano, la denuncia del neoliberalismo, la búsqueda de la justicia, la coherencia entre teoría y práctica en todos los ámbitos y la ética como soporte de una inquebrantable esperanza en la humanidad.

José Luis Rebellato tuvo siempre como temáticas de investigación, las que preocupan a los sectores populares en la búsqueda de una sociedad justa y solidaria. En este marco, desde 1990, la experiencia de descentralización y participación popular que viene desarrollando la intendencia de Montevideo fue motivo de análisis en el marco de una apuesta decidida por profundizar la experiencia para trascenderla encontrando en esa misma práctica caminos hacia una democracia que él llamó radical y su preocupación frente al desafío y la encrucijada de construir un modelo de democracia participativa, basado en la justicia social, en la lucha contra las formas de dominación y en la participación de ciudadanos; en otras palabras, una democracia sostenida por una ciudadanía con poderes sociales y políticos. Una democracia en construcción, fundamentada en las pluralidades y diversidades, cuestionadora y desconfiada de las unanimidades. Su apuesta fue la lucha de lo nuevo contra la continuidad de lo viejo, de lo instituyente sobre la absolutización de lo instituido.

Junto con él, pensamos que la encrucijada desde la perspectiva del movimiento popular está muy ligada al desarrollo de su autonomía, a su capacidad de encontrar caminos propios y eficaces para dar respuesta a las demandas y necesidades, a su capacidad de generar poder y desarrollar una verdadera participación. Quienes apuestan al desarrollo del poder del polo social, deben encontrar formas propositivas frente a un discurso y a una práctica que desconoce la autonomía y la participación popular.

Ética, política y educación son las tres dimensiones fundamentales de los procesos de construcción de poder: la educación es política y está siempre sostenida por una opción ética; la política desempeña un papel educativo, en tanto actúa sobre las conciencias, impulsando determinados valores éticos y bloqueando otros; la ética no puede permanecer en el plano de la abstracción, sino que se concreta en formas de acción política y desarrolla procesos de aprendizaje y desaprendizaje.

El poder no debe identificarse con una estrategia de manipulación, sino que ha de convertirse en un dispositivo de aprendizaje. El poder constituye una red de estrategias, de tácticas, de multiplicidad de discursos y saberes. La cultura dominante se caracteriza por depositar la ciudadanía en expertos, técnicos y políticos. Se despotencializa la figura del ciudadano y la ciudadana, en la medida en que sus funciones son expropiadas por los expertos que toman las decisiones. Desde esta perspectiva los y las invitamos a leer desde nuestras prácticas este regalo de José Luis: "Globali-

zación neoliberal, construcción de alternativas populares y ética de la liberación".

Por último, pero no menos importante, queremos agradecerle a Ana María Rosas, su esposa, que nos haya permitido acceder a este material y publicarlo.

Pilar Ubilla[*]

[*] Coordinadora de la Maestría de Educación Popular de la Multiversidad Franciscana para América Latina



Globalización neoliberal, construcción de alternativas populares y ética de la liberación

"Dijo que había contemplado, desde allá arriba,
la vida humana. Y dijo que somos un mar de fueguitos."

Eduardo Galeano
("El Libro de los Abrazos")

La preocupación central de este trabajo es evitar la fragmentación, la separación y las fracturas. Tanto de la ética, como de la práctica social. No creo que la reflexión ética pueda desarrollarse como si fuéramos sujetos ajenos a lo que históricamente está sucediendo. Como una suerte de moralismo privatizador. El acontecimiento es un analizar histórico y ético de primera importancia. Nos encontramos en un escenario de crisis. Pero las crisis, también pueden ser momentos importantes para la decisión. Ahora bien, decidir, optar, apostar son verbos que están estrechamente vinculados con una postura y un proyecto ético.

Por otra parte, tampoco la práctica social puede sacarse de contexto, sometiéndola a análisis como si estuviéramos en un laboratorio aséptico. La misma expresión "práctica social", puesta en singular, distorsiona y falsea la realidad. Desde hace muchos

años, a lo largo de toda América Latina, se desarrollan innumerables prácticas sociales y de educación popular, muchas veces no valoradas suficientemente. Prácticas que encierran una intencionalidad transformadora y que nos trasmiten el mensaje de que este mundo tiene que cambiar. Prácticas que conforman un mar de fueguitos. No siempre coherentes, no sistematizadas suficientemente, cargadas de logros y de fracasos, a veces no evaluadas. Nacidas de la fuerza del movimiento y de la potencia instituyentes, pero quizás corriendo el riesgo de quedar cristalizadas en lo instituido. Muchas veces pasan desapercibidas, otras veces son desvalorizadas, otras son utilizadas por el propio sistema y otras son limitadas, desconocidas y alejadas de la construcción de un proyecto político alternativo. A veces usadas por la derecha y, paradojalmente, a veces omitidas por la izquierda. Prácticas que articulan lo micro y lo macro, la organización y los procesos pedagógicos, las respuestas a necesidades y las culturas, los símbolos, los ritmos. Prácticas cargadas de utopía, pero que a la vez buscan dar respuestas concretas. Constituyen un verdadero laboratorio donde generaciones enteras construyen un proyecto de futuro, que hoy se está convirtiendo, cada vez más, en un proyecto del presente. Su novedad, no siempre manifiesta, por momentos no nos deja vislumbrar que quizás allí se está construyendo lo inédito. Quizás sea verdad que, cuando un nuevo paradigma avanza, quienes están implicados en el mismo, no son conscientes de ello. Prácticas cargadas de los valores de la solidaridad, en un mundo insolidario; de los valores del reconocimiento, en un sistema que ningunea; prácticas cargadas de ética y ética que se alimenta de prácticas colectivas.

Prácticas que apuestan al crecimiento en la libertad, pero a la libertad de quien no se siente libre si los demás no lo son.

Las reflexiones que siguen a continuación, procuran explicitar este entrelazamiento entre prácticas sociales y ética. En un primer momento ubicaré las reflexiones en un contexto histórico dominado por una hegemonía bajo signo neoliberal, destructora de la vida y caracterizada por la imposición dogmática de un pensamiento único (1). En un segundo momento esbozaré una ética de la liberación sustentada en el valor de la dignidad, tal como aparece en los movimientos sociales antisistémicos (2). Esta ética se articula con un paradigma de la complejidad que nos permite visualizar el entramado social como expresión de un funcionamiento en redes, que pueden convertirse en redes que fortalezcan una vida digna; estas reflexiones conformarán el tercer momento (3). Por último se trata de indicar, sin pretensiones de agotar, algunos caminos en la construcción de alternativas populares, poniendo énfasis en las dimensiones ético-educativo-culturales: la constitución del sujeto popular desde la perspectiva de una educación popular liberadora; la construcción de democracias participativas sustentadas en poderes sociales; la formulación de políticas sociales en el marco del proyecto alternativo-popular y la construcción de la autonomía en los saberes y poderes, como sustento epistemológico y ético de una investigación participativa (4).

1. Globalización neoliberal, destrucción de la vida, negación de la democracia

1.1 *El capitalismo neoliberal: el capital contra la vida*

La globalización acompañó siempre al sistema capitalista como sistema-mundo, si bien en nuestros días asume nuevas dimensiones: creciente polarización y exclusión, mundialización del capital y segmentación del trabajo, predominio de los capitales financiero-especulativos, aceleración de las comunicaciones, reestructura del capitalismo bajo hegemonía neoliberal. El neoliberalismo vigente parece que definitivamente nos ha conducido a un mundo donde la competencia y el mercado se han transformado en productores de nuevos significados y en constructores de nuevas subjetividades.

Los procesos de globalización nos enfrentan a una contradicción fundamental: me refiero a la contradicción entre el capital y la vida. Cuando hablo de vida, pienso no sólo en la vida humana, sino en la vida de la naturaleza. El modelo de desarrollo propuesto y construido desde la perspectiva neoliberal supone destrucción y exclusión de vidas humanas, así como destrucción de la naturaleza. Se trata de un modelo que se conjuga con una concepción del progreso entendido

en forma lineal y acumulativa. Se supone que el crecimiento en las fuerzas tecnológicas corre paralelo con el crecimiento moral de la humanidad y que la utilización de los recursos naturales no tiene límites. El neoliberalismo es una concepción global, coherente y persistente, históricamente consolidada. En el marco del neoliberalismo realmente existente las sociedades actuales se comportan como sociedades de dos velocidades, como dos sociedades distantes una de la otra. La globalización desarrolla procesos de polarización y dualización crecientes. Hay concentración de crecimiento en un sector y empobrecimiento en sectores sustantivos de la sociedad.

En tal sentido, no quiero desconocer la utilidad analítica de las categorías introducidas por Ulrich Beck para distinguir entre: *globalismo* (entendido como la concepción según la cual la ideología del mercado sustituye a los demás ámbitos de la vida social y política), *globalidad* (para referirse al hecho de que hace tiempo que vivimos en una sociedad mundial) y *globalización* (referida a los procesos en virtud de los cuales los estados nacionales se entremezclan con actores transnacionales). No obstante, al hablar de globalización entiendo referirme al carácter omnipresente de una ofensiva ideológica, social, económica y política del modelo neoliberal y de la hegemonía imperial. La diferenciación en categorías podría desviarnos de la necesidad de desenmascarar la globalización como configurada por la hegemonía neoliberal.[1]

[1] Ulrich Beck, *Was is Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1997 (trad.en español, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Ed.Paidós, 1998: 26-32). Raúl Fornet-Betancourt, *Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales. Desde una perspectiva filosófica*, en revista Pasos, 83 (mayo-jun.1999), 9-21.

Según Hayek, el mercado no puede pensarse sin relación al orden espontáneo. Este es resultado de la autocoordinación entre actores que persiguen determinados fines pero que, ni tienen intencionalidades ni deben desarrollar procesos de deliberación para producir dicho orden. Los miembros del orden espontáneo (orden extenso, como él lo denomina) coordinan sus acciones mediante la sumisión a disposiciones regulatorias; se trata, pues, de órdenes con un elevado componente normativo. Son, por otra parte, órdenes abstractos, en tanto su complejidad no puede ser captada por una mente humana. Se trata de un orden normativo, cuasi-natural, en virtud de que es resultado del desarrollo de la evolución cultural y social de la humanidad. Obviamente que este concepto de orden espontáneo y abstracto entra en contradicción con el funcionamiento de la democracia, aún de la representativa, que no puede aceptar la sumisión y la exclusión de procesos de deliberación. Por otra parte, la implementación histórica de los modelos neoliberales muestra que el orden espontáneo no resulta ser tal; el mercado mundializado es dirigido, altamente concentrado, transnacional y con un desarrollo en expansión de la actividad financiero-especulativa. La coexistencia de modelos neoliberales en creciente expansión con la democracia, lleva a una conclusión firme: se está produciendo una involución en los procesos de democratización, puesto que el capitalismo neoliberal no es compatible con la democracia.[2]

[2] Emir Sader-Pablo Gentili, *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1997. Germán Gutiérrez Rodríguez, *Etica y Economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*, México, Universidad Iberoamericana, 1998. Samir Amin, *Los desafíos de la Mundialización*, México, Ed.Siglo XXI, 1997). Euclides André Mance, *Libertade e Globalizaçao. Desafios e Contradiçôes das Sociedades Contemporâneas*, Curitiba, 1997.

1.2 *Una globalización que construye subjetividades sobre el modelo de la violencia*

Los modelos neoliberales poseen una capacidad de penetrar y moldear el imaginario social, la vida cotidiana, los valores que orientan nuestros comportamientos en la sociedad. Más aún: la cultura de la globalización con hegemonía neoliberal está produciendo nuevas subjetividades. En tal sentido me parece sugerente la hipótesis de Jürgen Habermas con relación a lo que él denomina la colonización del mundo de la vida. De acuerdo con esta hipótesis, el sistema necesita anclarse en el mundo de la vida (vida cotidiana) para poder integrarla y neutralizarla. Asistimos a la construcción de nuevas subjetividades y a la emergencia de nuevas patologías; lo que afecta severamente el concepto de calidad de vida. Señalo brevemente algunas de ellas: el terror a la exclusión, que se expresa en la disociación de vivir bajo la sensación de lo peor (miedo de quien teniendo empleo puede perderlo, de quien habiéndolo perdido teme no encontrar jamás otro, miedo de quien empieza a buscar empleo sin encontrarlo, miedo a la estigmatización social); el fortalecimiento de nuevas patologías ligadas a la violencia como forma de rechazo de una sociedad excluyente, pero también como conformación de una identidad autodestructiva; la violencia como expresión de la competitividad, pues se pierde el valor del otro como alteridad dialogante y se lo reemplaza por el valor del otro como alteridad amenazante.

La sociedad de la exclusión genera una verdadera expansión de las violencias, un nuevo mundo de lucha de todos contra todos. Interesan los sujetos que triun-

fan, los eficaces, aquellos que saben cuidarse del otro y están dispuestos a pasar por encima de él para poder triunfar. El derecho a la fuerza se afianza con una profunda crueldad: las operaciones de limpieza social buscan aniquilar a los indeseables y desechables. Se trata del derecho a la fuerza sostenido sobre un cálculo de vidas; calcular supone decidir, anteponer y sacrificar. Esta violencia social se ve reforzada por el espectáculo del horror que difunden los medios de comunicación; suscita en nosotros aquellas violencias profundamente ancladas en el inconsciente personal y colectivo. Entra en juego un fenómeno de espejo dónde vemos reflejado en la violencia social lo que de alguna manera hubiéramos, quizás, deseado expresar. Vivimos en una sociedad del riesgo mundial, como sostienen algunos autores. La globalización sustenta su poder, también, en la *escenificación de la amenaza*. Una sociedad violenta, competitiva y autoritaria.[3]

1.3 *El pensamiento único, la negación de alternativas y la crisis de la esperanza*

Los modelos neoliberales apuntan a la construcción de un sentido común legitimado, sobre el substrato de la normalidad, es decir, un sentido común que acepte esta sociedad como algo natural e inmodificable, quedando sólo lugar para la adaptación a la misma. El conformismo generalizado está estrechamente vinculado con un naturalismo impuesto. El pensamiento único se nos presenta con una lógica irresistible: la

[3] Carlos Fazio. *Infancia y Globalización en el siglo XXI: Desafíos y Propuestas*, en Contexto & Educação, 53 (ener-marz.99), 81-99. Ulriche Beck, *Obr.Cit.*: 65-71, 168-9.

lógica del capital sobre la vida, la lógica del único sistema viable sobre la posibilidad de pensar la alternativa. La lógica del vencedor que anuncia haber llegado al fin de la historia.

Se trata de un pensamiento construido sobre un lenguaje que se pretende universal, moderno y drástico: flexibilidad, adaptabilidad, desregulación, modernidad, eficacia, polifuncionalidad, etc. Un lenguaje que pretende hablar en nombre de la responsabilidad, aunque luego no pueda dar cuenta de la corrupción estructural. Un lenguaje que se pretende innovador, avasallante, desestructurador. Un lenguaje de subversión orientada a la restauración. Un lenguaje anti-estatal, aunque incongruentemente hable en nombre del Estado. Se trata de un discurso fuerte, pronunciado desde la fuerza de quien se siente vencedor. Un discurso que sustenta un programa orientado a la destrucción metódica de las propuestas e identidades colectivas. Un lenguaje que generó creencias profundas, aún en quienes sufren, también profundamente, las consecuencias de este capitalismo salvaje.

El lenguaje de la globalización se ha convertido en una matriz de pensamiento, desde la cual se consolidan hábitos asentados en la creencia de que, quien no entra en la globalización, queda fuera de la historia. Con lo cual, la globalización de las comunicaciones, de los transportes, de las tecnologías, queda atrapada dentro de esta hegemonía neoliberal. Como contrapartida, se tiende a valorar lo local y la multiplicidad de expresiones culturales, como única forma de resistencia. El lenguaje neoliberal ha logrado descreer en la apuesta a una mundialización de signo contrario, construida desde los sectores populares.

El pensamiento único se consolida en la medida en que se profundiza el proceso de naturalización. El mundo de la normalidad crece continuamente, en la misma proporción que disminuye nuestra capacidad crítica y la percepción de posibilidades históricas de cambio. Quizás uno de los ejemplos más elocuentes de este proceso de naturalización y normalización del sentido común y del sentido político, es la amnesia histórica ante el problema de la deuda externa. Terminamos aceptando que es una realidad inmodificable, parte constitutiva de nuestra visión del mundo. La deuda externa se convierte en una deuda eterna e inmodificable. Hay un silencio en torno a este problema. La incapacidad de pagar una deuda creciente se traduce en la más absoluta dependencia. La aceptación y naturalización de la deuda externa de nuestra América Latina significa permitir el afianzamiento de condiciones de destrucción de la vida, de sumisión a las políticas diseñadas por los centros acreedores y de clausura del horizonte de las transformaciones posibles.[4]

En esta matriz de discurso hegemónico, confluyen varios imaginarios sociales los cuales, si bien pueden presentarse como aparentemente contradictorios, terminan siendo funcionales a la globalización neoliberal. El imaginario de la tecnología transformada en racionalidad única, impone el modelo de la razón instrumental, ahogando los potenciales de una razón práctica emancipatoria. El imaginario social de la posmodernidad, a

[4] Hoy América Latina tiene una deuda externa aproximada a los 600 mil millones de dólares. En 1982, cuando se produce la crisis de la deuda, ésta se aproxima a los 300 mil millones de dólares, pagándose anualmente 45 mil millones de dólares, más de un tercio del total del ingreso por exportaciones. Franz Hinkelammert, *¿Hay una salida al problema de la deuda externa?*, en revista Pasos, 82 (marz-abr.1999), 8-19. Giulio Girardi, *Globalización Neoliberal. Deuda Externa. Jubileo 2000*, Ecuador, Ed. Abya-Yala, 1997.

través de su prédica de la necesidad de una ética débil, termina socavando los potenciales para la construcción de alternativas globales; las utopías son disueltas y la subjetividad es sepultada. La pluralidad de micro-relatos se pierde en la fragmentación. El imaginario posmoderno, más allá de los aportes sugerentes en el campo de la diversidad y del sentido de la incertidumbre, termina en un planteo nihilista y en el sin sentido de un mundo alternativo. El imaginario social de la despolitización que identifica actividad política con decisiones de expertos, rechazando la participación ciudadana, que resulta ser el sustento fundamental de una democracia integral. El imaginario social conformado sobre la convicción de que es preciso aceptar el sistema en el que vivimos, pues carecemos de la posibilidad de construir alternativas.

Estos y otros imaginarios sociales, se conjugan, articulan y entrelazan dando lugar a una cultura de la desesperanza y configurando una identidad de la sumisión. La fuerza de estos imaginarios sociales está, no sólo en que se trata de corrientes ideológicas y de modos de vida, sino en su capacidad de penetración en los substratos más profundos de la personalidad. La colonización ético-cultural es difícil de combatir, pues se arraiga en el inconsciente colectivo. Nos moldea en la totalidad de nuestra personalidad, en nuestros deseos y en nuestros proyectos. Esta producción de nuevas subjetividades se articula con una negación de la diversidad, en virtud de que este modelo y cultura hegemónicos se afirman excluyendo.[5]

[5] Giulio Girardi, *Globalización cultural-educativa y su alternativa popular*, en Revista Exodo, 39 (may.-jun.1997), 26-34.

2. La ética de la liberación y la resistencia desde la dignidad del sujeto popular

En el actual contexto de hegemonía neoliberal adquiere relevancia una ética de la dignidad. Ser digno es exigir el reconocimiento como sujetos, reencontrarse consigo mismo, confiar en nuestras propias capacidades y potencialidades de vivir y de luchar. La dignidad es un valor fundamental de una ética de la autonomía y de la liberación, sobre todo en un momento histórico donde la victimización y la negación de la vida, trastocan todos lo valores. Me parece importante captar el valor de la dignidad como parte de un movimiento. No es un valor en sí, estático, puesto por encima de la historia. Se trata de un valor esencialmente histórico y, por ello, cambiante y dialéctico. Una ética de la liberación que reclama la validez de la dignidad es parte sustantiva de las luchas de resistencia, así como también sostiene e impulsa la construcción de un proyecto popular alternativo. La dignidad está, pues, en el centro de un pensamiento y de una práctica emancipatoria.[1]

[1] En las reflexiones que siguen sintetizo algunos aportes de John Holloway en su trabajo *La revuelta de la dignidad*, mimeo, 1997. El autor anuncia que el trabajo inédito formará parte de un conjunto de ensayos sobre el zapatismo, a ser publicados en Londres por Pluto Press, bajo el título *The International of Hope: reflections on the Zapatista Uprising*.

La dignidad interpela nuestra capacidad de escuchar las luchas populares. La cultura de los pueblos y de los movimientos populares es una cultura de lucha. Por ello la importancia de aprender a escuchar. La dignidad supone el reconocimiento de la iniciativa popular, la posibilidad efectiva de cambiar la historia y la centralidad de la subjetividad expresada en la lucha de los movimientos. La dignidad se articula con una concepción de la historia, pues crece en el reino del todavía no, que se va gestando desde un presente opresivo. Se encuentra en las antípodas de un realismo fatalista. Lo que ciertamente supone ejercicio del poder desde ya, inseparable de la convicción de luchar por una democracia participativa y radical, construyendo espacios alternativos.

Sin embargo, los espacios que buscan ser alternativos reproducen las relaciones de asimetría, la dominación, la concentración de poder; en una palabra, la lógica del sistema. Es allí donde la ética y una práctica social liberadoras saben que deben comenzar la lucha por el trastrocamiento del modelo, de sus valores dominantes y de sus relaciones centradas en el poder. Es allí donde se debe construir desde ya la democracia, un nuevo poder y nuevos valores éticos. Morin formula el principio hologramático, como uno de los principios del pensamiento complejo. De acuerdo al mismo, "el todo está en la parte que está en el todo" (Edgar Morin). Lo que, en otras palabras, significa que las alternativas globales requieren su construcción también desde todos los espacios de la sociedad civil y que no es necesario esperar el cambio estructural, para entonces iniciar el cambio que deseamos realizar. Las partes –en cierto modo– deben anticipar la transformación del todo.[2]

Ahora bien, si la liberación impulsada por los movimientos populares, sólo puede ser efectiva en tanto apunta a la transformación de la sociedad, entonces la lucha de cada movimiento tiene un alcance universal; expresa las ansias de liberación de todos los excluidos y oprimidos. En una época donde la globalización se impone con fuerza inaudita desde la hegemonía neoliberal, la construcción de proyectos alternativos debe tener también una dimensión de globalización. Ante la globalización del capital, es preciso globalizar las respuestas, promoviendo una ética de la resistencia, de la interpelación y de la construcción de alternativas de vida desde los movimientos populares; una ética asentada en la vuelta del sujeto viviente, que ha sido reprimido, negado, desplazado por el actual modelo dominante de sociedad. La apuesta a la vida debe ser una apuesta a la vida plena, lo que supone enfrentar decididamente el proyecto actual de civilización, construyendo una internacional de la esperanza.[3]

La dignidad es fuente de lucidez: permite ver lo olvidado y negado. Supone una reorientación del co-

[2] Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, ESF Ed., 1990 (trad.en español , *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Ed.Gedisa,1994).

[3] Giulio Girardi, *Para una internacional de la esperanza*, en Caminos. Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, 4 (1996), 28-31; *La opción de los pueblos oprimidos como sujetos, eje de la identidad y la estrategia macroecuménicas*, Ponencia presentada el 12 de octubre de 1996, en el Segundo Encuentro Continental de la Asamblea del Pueblo de Dios. El reconocimiento del otro como sujeto viviente es el tema central de las investigaciones de Franz Hinkelammert, ante la globalización: "Se trata de una vuelta del sujeto viviente, del no-asesinado, perseguido y condenado a muerte, que vuelve a levantar la cabeza. Vuelve frente a una sociedad que declaró la muerte definitiva del sujeto y, con él, del humanismo, de la utopía y de la esperanza y no conoce mayor crimen que el rechazo del asesinato. No puede ser escondido y no puede esconderse. Todos sus escondites y sus jaulas han sido asaltados para matarlo. Tiene que confesar su presencia. Tiene que gritar" (Franz Hinkelammert, *El Grito del Sujeto*, San José de Costa Rica, DEI, 1998: 197-210).

nocimiento y de nuestra manera de percibir la realidad. Ahondando en la dignidad vemos la realidad de otra manera. La dignidad enfrenta la separación vigente entre política y ética, entre lo público y lo privado; rompe con la subordinación de lo personal a lo político; rechaza ese abismo que la política dominante y la propia de cierta izquierda, han creado entre subjetividad y objetividad. Traspasa fronteras y afirma la unidad de lo fragmentado. Permite que expresemos lo impensable del horror, el miedo reprimido que sentimos frente a la exclusión. Retomando la expresión de Geertz, se podría decir que la dignidad sólo puede ser captada recurriendo al método de las "descripciones densas", pues no puede comprenderse fuera de un contexto de lucha, resistencia y alternativa.[4]

Como lo expresa Holloway: "Las dignidades se unen". Es necesario unir dignidades, tejiendo redes. De ahí la importancia de la categoría de *resonancia*, ligada a la estrategia de avanzar preguntando. Avanzar tejiendo vínculos con otras luchas, buscando respuestas, escuchando ecos. Una ética de la dignidad se construye desde las identidades y los lazos comunitarios. Suele suceder que se contraponen los vínculos comunitarios con los procesos de conciencia política. Se dice que la cultura ligada a lo comunitario opera como freno de los procesos de educación crítica. El atraso cultural bloquea el desarrollo político. Esta percepción, en general, se encuentra unida con una desvalorización de la cultura, del saber popular y se desplaza sobre el eje de la contraposición entre cambio social y

[4] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973 (trad.en español, *La Interpretación de las culturas*, Barcelona, Ed.Gedisa, 1995).

cultura. Por el contrario, la resonancia nos evoca la necesidad de replantear el proceso de constitución de las clases sociales y de los movimientos populares. La conciencia política se genera desde un trasfondo significativo de experiencia; se encuentra íntimamente articulada con la vida cotidiana, con las historias de vida, con la construcción de identidades, con la memoria colectiva. Las clases explotadas y los sujetos dominados perciben la viabilidad del cambio a partir de experiencias y prácticas de transformación; desde el horizonte de sus vivencias, de sus articulaciones, de sus vínculos, de sus lazos comunitarios. La subjetividad –diálogica, resistente, propositiva, beligerante– aparece en el corazón de una ética de la dignidad y de la liberación.

A mi entender, los procesos de cambio que se operen desarrollando vínculos más estrechos con la vida cotidiana, la memoria histórica y las tradiciones culturales, adquieren mayor radicalidad y se afianzan con más fuerza que aquellos procesos donde lo político aparece desligado del contexto vital, aún cuando éstos logren ritmos más acelerados. Como lo sostienen Guattari y Negri, los *antagonismos molares*, que se expresan en las luchas contra la explotación y la exclusión, deben coincidir cada vez más con la *proliferación molecular* de los procesos singulares que transforman las relaciones entre los individuos y las colectividades, tanto en el mundo material como en el simbólico-cultural. Se trata de desarrollar un método abierto que logre la maximización de las singularidades: "Un nuevo movimiento está buscándose a sí mismo (...). Por todas partes se hacen posibles nuevos terrenos de lucha (...). Las subjetividades marginales, en la

medida en que son el producto y los mejores analistas de la tendencia del mando, son también las que mejor resisten."[5]

[5] Toni Negri – Félix Guattari, *Las verdades nómades. Por nuevos espacios de libertad*, Donostia, Tercera Prensa – Hirugarren Prentsa, 1996: 60, 122-3, 132-3.

3. Los caminos de la complejidad
Las redes de la vida

Refundar la esperanza y construir juntos alternativas populares, frente a la crisis de civilización, supone aproximarnos a la percepción de la complejidad de la realidad. Hoy en día existe un desarrollo importante del llamado pensamiento complejo, sea desde la perspectiva de las ciencias sociales, como también desde la perspectiva de las ciencias duras. El pensamiento de la complejidad supone un cambio de paradigma. Dicho cambio se opera, tanto en el nivel de nuestra percepción de la realidad, como en los valores que acompañan dicha percepción.

Según Capra, el nuevo paradigma es una visión holística de la vida: un todo integrado, con interdependencia entre los fenómenos, inserto en los procesos de la naturaleza (ecología). La ecología profunda no separa a los humanos del entorno natural; por el contrario, permite aprehenderlos como una red de fenómenos. Ve a los humanos como una "hebra de la trama de la vida", es decir, formando parte de una organización sistémica. La ecología social da un paso más: plantea el reconocimiento del carácter antiecológico de muchas de nuestras estructuras sociales. Es-

tas forman parte de un sistema dominador: patriarcado, imperialismo, capitalismo, racismo. Estructuras de dominación y violencia que son destructivas de los ecosistemas vivientes.[1]

Para Capra el paradigma requiere una articulación profunda entre pensamientos y valores. Un nuevo paradigma supone un cambio, una revolución en nuestra percepción de la realidad. El cambio pueden caracterizarse como pasaje desde la *asertividad* hacia la *integración*. Ambas dimensiones forman parte del sistema de los seres vivos. Sin embargo, nuestra cultura occidental ha puesto el acento en la tendencia asertiva. La asertividad se rige –en el plano del pensamiento– por un modelo de conocimiento exclusivamente racional, analítico, reduccionista y lineal; en el plano de los valores, se sustenta en la expansión, la competencia, la cantidad y la dominación. Por el contrario, la integración requiere –en el plano epistemológico– de la intuición, la síntesis, la aproximación holística y la no-linealidad; en el nivel de los valores, se asienta en la sustentabilidad, la cooperación, la calidad y la asociación. El nuevo paradigma de la complejidad supone un pasaje de la jerarquización al pensamiento y a la acción en redes: *"El cambio de paradigma incluye, por tanto, el cambio de jerarquías a redes, en la organización social."*[2]

Unida a las categorías anteriores, se propone el concepto de *estructuras disipativas*, acuñado por Ilya Prigogine. La vida no puede definirse por la tendencia

[1] Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona, Ed.Anagrama, 1998. Fritjof Capra/David Steindl-Rast, *Pertenecer al Universo. La nueva ciencia al encuentro de la sabiduría*, Buenos Aires, Ed.Planeta, 1993.

[2] Capra, 1998: 32.

al equilibrio. Esta era la concepción que caracterizaba a la termodinámica, la disciplina más cercana a la teoría del caos, pero que aún se movía con un paradigma tradicional y recurriendo a las matemáticas lineales. La tendencia al equilibrio –por el contrario– es sinónimo de muerte. Cuando un sistema vivo ha logrado el equilibrio, muere. Por el contrario, la vida se aprehende en términos de tensión entre estabilidad y transformaciones permanentes. La imagen física más cercana puede ser la del remolino; éste tiene una intensidad enorme de desplazamientos, movimientos, partículas, caos, en una palabra. Sin embargo, ese movimiento y ese desorden, no le hacen perder su estructura organizativa. Es, pues, una estructura disipativa.

Pensar y actuar en redes requiere invertir la concepción tradicional de la dialéctica. Cuando se habla de dialéctica –inspirados en la tradición hegeliana– se la entiende como un proceso donde la negación de los contrarios permite un momento de superación o síntesis. Desde la perspectiva de la complejidad se introduce un nuevo concepto que es el de *bifurcación*. Los procesos llegan a puntos cruciales a partir de los cuales se bifurcan. Son procesos que abren más que procesos que cierran y sintetizan. En tal sentido podría hablarse de una dialéctica abierta y no tanto de una síntesis dialéctica.

Por otra parte, una red es un conjunto de procesos de producción en la que cada componente actúa transformando a los demás. La red se hace a sí misma, es producida por sus componentes a los cuales también produce. Es un sistema vivo: las redes son patrones de la vida. Aquí hay un aporte importante a la teoría de las redes desde las investigaciones biológicas de Maturana

y Varela, quienes sostienen que la vida se define por la categoría de *autopoiesis*, es decir, de auto-organización. *Auto* se refiere a autonomía de los sistemas vivos y *poiesis* significa creación: creación de sí mismo.

La auto-poiesis a nivel humano da un salto cualitativo al lograr el entrecruzamiento entre el lenguaje y el emocionar. El dominio de lo racional se constituye a través de sistemas argumentativos. Corrientemente pensamos el dominio de lo racional como un sistema cerrado en sí mismo. Sin embargo todas nuestras acciones tienen un fundamento emocional, condición de posibilidad del desarrollo del dominio racional. Lo propio de lo humano no está en la manipulación sino en la articulación y entrelazamiento entre lo racional y la emoción. No hay acción humana sin una emoción que la funde como tal. La emoción fundadora sin la cual la vida carece de sentido, es el amor. Dice Maturana: "El amor es la emoción que constituye el dominio de acciones que nuestras interacciones recurrentes con otro hacen al otro un legítimo otro en la convivencia. Las interacciones recurrentes en la agresión interfieren y rompen la convivencia (...). Como vivamos, educaremos y conservaremos en el vivir el mundo que vivamos como educandos. Y educaremos a otros con nuestro vivir con ellos el mundo que vivamos en el convivir."[3]

A mi entender, corresponde señalar que puede ser reduccionista la traspolación de los análisis físico-matemáticos a los fenómenos sociales. En tal sentido, creo necesario repensar las teorías de la complejidad introduciendo la categoría de subjetividad, pues no hay sistemas ni auto-organizaciones sin sujetos. ¿Qué es, pues, subjetividad? ¿Qué es ser sujeto? Desde una ética de la autonomía, es posible señalar algunas de las dimensiones de la subjetividad.

a) Ser sujeto es poder elegir. Y elegir, incluso, la destrucción y la propia auto-destrucción. Elegir destruir los ecosistemas. O, por lo menos, amenazar seriamente su supervivencia. La violencia del sistema en el que vivimos es un ejemplo de destrucción de nuestro eco-sistema de vida. O sea, nuestra subjetividad es profundamente ética, no puede separarse de valores, de opciones, de apuestas. La subjetividad no es resultado de un ejercicio racional. Tiene un sustento de apuesta, de opción, de esperanza, de proyectos. Tiene una dimensión de incomunicabilidad: mis opciones no son transferibles. Puedo compartirlas, pero no puedo obligar a otros a asumirlas. Quizás, tampoco puedo convencer a otro de las opciones profundas que tienen que ver con el sentido de la vida. De ahí el fracaso de una ética que quiere convencer del sentido de la vida argumentando; creo que es una ética condenada al escepticismo. El deseo está en la base y en el desarrollo de cualquier sistema ético. Y al haber deseo, no existe neutralidad. Esta experiencia incomunicable es el sustento inspirador del desarrollo argumentativo posterior. Quizás la opción más profunda, la que da sentido a la existencia, resulta ser la opción entre la adaptación y la esperanza, entre la competencia y el amor, entre el impulso de muerte y el impulso de vida.

[3] Humberto Maturana – Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1995. Humberto Maturana, *Emociones y lenguaje en educación y política*, Santiago de Chile, Hachette – Comunicación, 1992.

b) Ser sujeto no es ser solitario. Es formar parte de un ecosistema de comunicación. De bucles de retroalimentación. Pero son bucles y sistemas que pueden ser modificados. Que pueden ser cortados en alguna parte. Quizás el sujeto es la posibilidad de ruptura de un bucle de retroalimentación. No en forma absoluta, por supuesto. Pero tenemos la posibilidad y el desafío de protagonizar, es decir, de tomar iniciativas que alteran el ecosistema en el que nos movemos.

c) Ser sujeto es poder ser autónomo. Utilizo la expresión "poder ser", en virtud de que también puedo ser heterónomo. O mejor dicho, el espacio moral y normal en el que nos movemos es el de la heteronomía. Es decir, un espacio donde las opciones y comportamientos están ya trazados. En tal sentido, podría hacerse una cartografía de la heteronomía. Una especie de mapa de cuan heterónomos somos en cada uno de los espacios donde nos movemos. Cambiar la heteronomía en autonomía es la gran apuesta ética. Para esto también se requiere "mapear" las posibilidades de autonomía, las brechas de emergencia de la subjetividad emancipatoria, los potenciales de resistencia, las fuerzas de la proposición.

d) Ser sujeto es formar parte de comunidades y tradiciones dialógicas, en las que construimos nuestra identidad en la interacción con los "otros significantes" (Mead). Lenguaje, cognición, emoción, valoración, se dan en circuitos dialógicos. No se dan en una conciencia encerrada en sí. La autonomía se construye con otros. O mejor dicho, se conquista con otros. Desde esta perspectiva, el concepto de auto-poiesis (auto-producción) no define al sujeto en cuanto tal. Quizás defina a la vida en cuanto tal. El sujeto, además de autopoiético, es autónomo. Y su autonomía se da dentro de tradiciones culturales, mundos significativos, historias y memorias, proyectos y esperanzas.

e) Ser sujeto es vivir la experiencia de la contradicción. Y, por lo tanto, la experiencia del compromiso (aún en su forma de descompromiso). Pues, asegurar la autonomía, supone luchar por construir condiciones que hagan posible –a todos los hombres y mujeres– la experiencia de ser autónomos. Es el gran aporte del imperativo kantiano y de su intento de universalización. Actuar de tal manera que el otro no sea considerado como medio, sino respetado como fin. Y hacerlo de un modo tal que se vuelva un principio universal. Ahora bien, asegurar condiciones significa también luchar contra. Por ello –pese a que nos duela– la autonomía también se construye contra otros, es decir, contra quienes crean condiciones favorables a la heteronomía.

Teniendo en cuenta esas consideraciones, creo que el desafío está en desarrollar algunas de las tesis fundamentales de las teorías de la complejidad, desde la especificidad de los fenómenos sociales. En este sentido, la categoría de red resulta ser de profunda relevancia para la comprensión de las dinámicas y procesos sociales; lo mismo puede decirse respecto a la categoría de estructuras disipativas y al reconocimiento de la incertidumbre como componente esencial de lo social.

No podemos separar el concepto de red de una visión ecológica de la realidad, visión que debe distin-

guirse de concepciones ambientalistas meramente conservacionistas. La *ecología profunda* se basa en el reconocimiento de una serie de cambios profundos en nuestra percepción del papel del ser humano en el ecosistema planetario. Supone un cambio sustancial para superar la actual crisis de civilización. Requiere flexibilidad. Vivimos en una sociedad donde hay variables que son exigidas hasta el límite de su tolerancia máxima, perdiéndose así la capacidad de flexibilidad. Bateson nos ha vuelto sensibles a la idea de que la falta de flexibilidad se expande por todo el sistema. A su modo de ver, las patologías de nuestra época son resultados acumulados de un proceso de agotamiento de la flexibilidad. La flexibilidad se articula con la categoría de sustentabilidad, es decir, con la capacidad de utilizar recursos en forma adecuada, de modo de asegurar que el crecimiento no se autodestruya y no destruya ni a los seres humanos ni a la naturaleza. La flexibilidad es potencialidad para el cambio. La apuesta de una ecología de la mente – un término tan utilizado por Bateson – radica en una estrategia que ayude a las personas a conocer sus libertades, potencialidades y flexibilidades, pudiéndolas desarrollar con otros y en interacción con el ambiente.

La civilización actual está rigidizada y encorsetada en un conjunto de ideas tales como: nosotros contra el ambiente, nosotros contra los hombres, podemos tener un control unilateral del ambiente, vivimos en una frontera en infinita expansión, el determinismo económico es de sentido común y la tecnología todo lo puede. Retomando esta línea de pensamiento, Capra recuerda que la idea de que estamos vinculados al cosmos se expresa en la raíz latina de la palabra religión (*religare*, ligar, fijar), como también en la palabra sánscrita *yoga*, que significa unión.

Dice Capra, refiriéndose a la actual crisis de civilización: "La decadencia ocurre cuando una cultura se ha vuelto demasiado rígida –en sus tecnologías, en sus ideas o en su organización social– para afrontar el desafío de las condiciones cambiantes. Esta pérdida de flexibilidad va acompañada de una pérdida de armonía general que lleva a la irrupción de la discordia y de la disgregación social." La transformación supondrá quiebres profundos, pues la cultura decadente se aferra con más fuerza a sus ideas y valores. Lo que requiere procesos prolongados, pues construir una nueva civilización supone alto nivel de flexibilidad, creatividad e imaginación, así como cambios profundos en nosotros mismos. "Al acercarse el momento decisivo, comprender que cambios evolutivos de esta magnitud no pueden prevenirse con unas actividades políticas a corto plazo, nos proporciona la mayor esperanza para el futuro."[4]

Muchos de estos cambios son promovidos por los movimientos sociales antisistémicos y por la vida y sus respuestas y resistencias a esta crisis de civilización los convierte en movimientos profundamente éticos, políticos y culturales. Los movimientos sociales surgen de una complejidad y multiplicidad de redes, de todo tipo, efectivamente no pensadas. De esa com-

---

[4] Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Nueva York, Chandler Publishing Company, 1972 (trad.en español, *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires, Ed. Planeta – Carlos Lohlé, 1991: 521-37. Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, 1975, (trad.en español, *El Tao de la Física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental*, Barcelona, Ed.Sirio, 1997); *The turning point*, Nueva York, Ed. Simon & Schuster, 1982 (trad. En español, *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*, Buenos Aires, Ed. Troquel, 1996: 459-96).

plejidad contradictoria, van emergiendo movimientos, que se desplazan en multiplicidad de acciones y que mantienen una cierta estructura común que permite definirlos como tales. Parece acertada la intuición y el análisis de algunas corrientes sociológicas, cuando recurren a la categoría de "redes sumergidas", buscando formular teóricamente el hecho concreto de que los movimientos se van constituyendo según un esquema cognoscitivo complejo: pluralidad de acciones, funcionamiento no jerárquico, una cierta anarquía, confluencias electivas no siempre conscientes. En una palabra, riqueza de la vida, complejidad, incertidumbre, valores contrahegemónicos, pero construidos desde diversidades. Algo que sólo puede captarse desde un socio-análisis de la liberación que desarrolla una metodología de reflexión a partir de analizadores históricos y de analizadores construidos.

El paradigma de la complejidad es también un paradigma de la diversidad y de la multiplicidad. Nos propone pensar y actuar en redes; es decir, en formas de organizaciones más complejas, que se retroalimentan, que desarrollan vínculos afectivos, que fortalecen las identidades. He aquí un componente que creo fundamental: la construcción de la identidad o, mejor dicho, de identidades plurales. En dichos movimientos cumple un papel muy importante lo emotivo: lazos afectivos, identidades y comunidades. A veces los movimientos se disipan completamente; la diversidad ahogó la estructura. A veces, los movimientos ahogan la diversidad, pierden contacto con los códigos éticos y culturales que le dieron nacimiento; se cristalizan e institucionalizan. Cuando ello sucede, los movimientos han logrado un equilibrio cercano a una razonabilidad total, disolviendo sus lazos comunitarios. Los movimientos están a punto de morir. Pero es una muerte que sigue actuando: ahoga la diversidad de otros movimientos.

Construir un proyecto político (sobre un paradigma complejo-emancipativo) es una tarea muy ardua, pues requiere superar la ceguera frente a la diversidad y a la complejidad. Requiere de estrategas, como dice Morin; es decir, de educadores y movimientos capaces de elaborar respuestas desde las incertidumbres. Hoy en día un desafío fundamental radica en la construcción de redes, de articulaciones con otras redes. Pero no cualquier tipo de redes. Deben ser redes que permitan dar respuestas alternativas a nuestras necesidades; redes que generen efectos sinérgicos, expandiéndose a través de a lo largo y ancho de la sociedad; redes asociativas que integren y potencien las diferencias y los aportes originales de los sujetos que participan en ellas; redes que, aún partiendo estratégicamente de lo local se proyecten al espacio global; redes que multipliquen la información; redes que permitan el desarrollo de la autoestima y de los potenciales de cada uno; redes que impulsen procesos participativos de investigación y planificación; redes que construyan y refuercen poderes sociales; redes que favorezcan el protagonismo. En una palabra, como lo expresa Tomás Rodríguez Villasante, *redes para mejor vivir*.[5]

[5] Edgar Morin, *Sociología*, Madrid, Ed.Tecnos,1995; *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Ed.Gedisa,1994. Alberto Melucci, *¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?*, en Enrique Laraña-Joseph Gusfield, *Los nuevos movimientos sociales. De la Ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1994, 119-151; *Challenging codes. Collective action in the information age*, Cambridge, University Press, 1996. Raúl Zibechi, *La revuelta juvenil de los '90. Las redes sociales en la gestación de una cultura alternativa*, Montevideo, Ed.Nordan, 1997. Tomás Rodríguez Villasante, *Socio-praxis para la liberación*, en Revista Diálogos. Educación y Formación

El paradigma de la complejidad está diseminado por todas partes. Esto se corresponde con la idea de paradigma en construcción. Los paradigmas no están ya elaborados. No se construyen en solitario. Responden a esfuerzos de generaciones enteras. Encuentran momentos propicios en los períodos de crisis. Allí se gestan, a veces en forma sumergida, sin percibir el alcance de lo que sustentan, en cuanto a nuevos marcos teóricos y en cuanto a nuevos valores éticos. A veces se muestran dentro de la contradicción. Son profundamente dialécticos. El análisis sistémico –propuesto por las teorías de la complejidad– resulta sugerente y relevante para los análisis sociales. Sitúa en el centro de la reflexión las categorías de auto-organización y de auto-producción (autopoiesis). La vida es auto-organización; la muerte, por el contrario, es equilibrio, heteronomía, quietud. Nuestra sociedad está llena de instituciones de muerte, en tanto cristalizadoras de procesos de retroalimentación. Los bucles se solidifican y las instituciones se vuelven perennes. Los sujetos pierden su capacidad de autonomía.[6]

Todo esto se traduce en una determinada comprensión lingüística de la realidad. Así, un pensamiento simplificador habla de fundamentos, edificio, bases y cimientos. Toda una terminología mecanicista-arquitectónica. Por el contrario, pensadores como Deleuze y Guattari, recurren a expresiones lingüísticas que intentan aproximarse a la complejidad y pluralidad de la realidad. En este caso, los términos son: cartografía, espacio mapeado, territorialización, flujos, líneas de fuga. Recurren a metáforas tales como: "meseta", evitando pensar en los espacios verticales y jerárquicos; "rizoma", buscando superar la imagen del árbol con raíces, tronco y ramas, puesto que el rizoma tiene infinidad de derivaciones, multiplicidad de pequeñas raíces, muchos tallos. Son metáforas que aluden a multiplicidades. De igual manera, la expresión "verdades nómades" ayuda a pensar en verdades no instaladas, sino en desarrollo procesual. Es interesante notar que también Paulo Freire habla de un educador nómade, alguien que no está autocentrado en su verdad, sino que se descentra y va hacia la verdad del otro.

---

de Personas Adultas, 8 (dic.1996), 31-40; *Metodologías Participativas*, en *Metodologies i Didàctiques en la Formació de Persones Adultes*, Xàtiva, Plecs de Notes, 1(jul.1998), 147-154.; *Cuatro redes para mejor – vivir*, vol. 1: *Del desarrollo local a las redes para mejor vivir*, vol.2: *De las redes sociales a las programaciones integrales*, Buenos Aires, Ed. Lumen – Humanitas, 1998.

6 Humberto Maturana-Francisco Varela, *De Máquinas y Seres Vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, 1995.

4. Educación popular y construcción de alternativas populares

4.1 *Constitución del sujeto popular y educación liberadora*

En la construcción de alternativas al neoliberalismo, descubrimos –una vez más– el potencial de una educación popular liberadora. No puedo disociar dicho potencial emancipatorio de la figura, la vida y el pensamiento de Paulo Freire, así como de los cambios operados en su teoría. Freire era profundamente dialéctico y lo era también con relación a su manera de pensar. En sus primeros trabajos, Paulo Freire formuló el concepto de concientización como elucidación de la conciencia. Entendía que, si el oprimido objetivaba las contradicciones tomando conciencia de ellas, desarrollaría acciones transformadoras.

Posteriormente –con sus experiencias en Africa y en toda América Latina– Freire somete la categoría de concientización a una dura crítica, que significa su refundación. Percibe que la realidad es más compleja y que los procesos educativos deben ir unidos a procesos y proyectos políticos y que éstos deben ser construidos con el protagonismo de los sujetos populares y del pueblo como sujeto. El cambio operado no es se-

cundario: revela un distanciamiento respecto al paradigma de la ilustración, integrando aportes del paradigma dialógico y de las corrientes posmodernas progresistas. En la "Pedagogía de la Esperanza" Paulo habla de ser "posmodernamente menos seguros" y de superar la actitud arrogante de un "exceso de certeza en las certezas". En su último libro, "La Pedagogía de la Autonomía", Paulo sostiene que, "donde hay vida, hay inacabamiento." Lo propio del ser humano es ser inacabado y ser consciente de su incompletud. La experiencia de la mortalidad es una experiencia radicalmente humana. Es sabernos limitados, en cuanto somos creadores permanentes.[1]

Esto, que nos podría parecer una suerte de debilitamiento de la apuesta ética de la educación liberadora, por el contrario, para Paulo Freire, pensador dialéctico, no puede separarse de una postura profundamente radical, más radical aún frente a la dictadura del mercado. "El discurso ideológico amenaza anestesiar nuestra mente, confundir la curiosidad, distorsionar la percepción de los hechos, de las cosas, de los acontecimientos (...). En el ejercicio crítico de mi resistencia al poder tramposo de la ideología, voy generando ciertas cualidades que se van haciendo sabiduría indispensable a mi práctica docente. La necesidad de esa resistencia crítica, por ejemplo, me predispone, por un lado, a una actitud siempre abierta a los demás, a los datos de la realidad y, por el otro, a una desconfianza metódica que me defiende de estar totalmente seguro de las certezas. Para resguardarme de las artimañas de la ideología, no puedo ni debo cerrarme a los otros, ni tampoco enclaustrarme en el ciclo de mi verdad."[2]

Entiendo la educación popular, sobre todo, como un movimiento cultural, ético y político, donde los centros e instituciones deben desempeñar un papel de servicio con relación al movimiento popular en su conjunto y, en especial, a la construcción de los procesos de saberes y poderes sociales y políticos. Hoy nos enfrentamos a la urgencia de plantearnos con radicalidad las tareas de la educación popular liberadora, precisamente en tanto nos encontramos en medio de una profunda crisis de civilización y, creo también, en medio de una profunda crisis de la propia educación popular.

Las crisis son también posibilidades históricas de autocrítica, de creatividad y de construcción de alternativas. En el caso de la educación popular, construcción de alternativas junto a los sectores populares y sus organizaciones. La educación popular liberadora supone la constitución del sujeto popular en sujeto de saber y de poder. El pensamiento único y la concepción tecnocrática y autoritaria son fuerzas que niegan la iniciativa intelectual y política de los sujetos populares. La niegan porque la desvalorizan; la niegan porque son conscientes de su irrupción transformadora. Por lo tanto, el reconocimiento de un saber y de un poder popular requiere de una transformación profunda de los intelectuales, técnicos y educadores, en el sentido de una apuesta y una confianza en las potencialidades de los actores sociales populares.

Quizás nunca como ahora, el movimiento de educación popular se ha encontrado ante un desafío tan

[1] Paulo Freire, *Pedagogía de la Autonomía*, México, Ed.Siglo XXI, 1997: 50-1.

[2] Paulo Freire, *Ob.Cit.*, 127.

radical y tan fecundo. Si en otros momentos nos podía entrar la duda de cual era su alcance, en tanto veíamos la educación popular acotada más bien a experiencias micro, hoy esa duda no tiene lugar. En el rico acervo de muchos años de experiencia, la educación popular cuenta con un componente de enorme alcance ético y político. Nos referimos a su postura de permanente enfrentamiento a la dominación, explotación y exclusión, es decir, a su capacidad de batallar en contra de la injusticia y la opresión. A la vez, este elemento se entrelaza con otro también de enorme alcance liberador. La educación popular mantuvo siempre una firme postura anti-autoritaria, lo cual le permitió desarrollar una crítica permanente a las alternativas construidas por un socialismo inspirado en el marxismo determinista.

No hay verdadera liberación sin democracia. Vivimos una época en que la alternativa no está a la vista. No soportamos este neoliberalismo agobiante y salvaje. Tampoco queremos reproducir el socialismo autoritario. Pienso que un camino fecundo está trazado por la articulación y confluencia entre una educación popular liberadora y un marxismo humanista y crítico. La plataforma que los sustenta a ambos es su apuesta a la emancipación, a la iniciativa intelectual y al desarrollo de poderes, por parte de los sujetos populares y de los pueblos en tanto sujetos. En medio de la desesperanza, el movimiento de educación popular cuenta con el caudal crítico de experiencias, con su potencial emancipatorio. Como tal, tiene un aporte insustituible que realizar. El aporte de colaborar en la construcción de alternativas populares hacia un socialismo donde la gente sea realmente sujeto protagónico y donde la diversidad se articule con la emancipación.

Es una empresa profética, de la cual no puede desistir, a pesar de las atracciones que el poder pueda ejercer sobre ella. Las atracciones del poder de dominación son, hoy en día, muy fuertes. Por eso, no dudo en hablar de una crisis de la educación popular. Los organismos internacionales (particularmente el Banco Mundial) han captado el potencial de la educación popular liberadora, expresado en su trabajo junto al pueblo. Muchos educadores populares, a su vez, –y más quizás sus organizaciones (ONGs.)– se sienten tentados por este poder, frente al miedo que despierta la marginación. Sin embargo, la fidelidad junto a los excluidos, a sus movimientos, a sus luchas y a sus poderes, deben ser fuente de renovación de la esperanza y de redescubrimiento de la intuición original de una educación que apuesta a la liberación.

4.2 *Democracia integral, poder local y cultura de la participación*

Nos enfrentamos al desafío de construir una democracia integral potenciando una ciudadanía crítica, espacios públicos e implementando políticas basadas en la igualdad social, la justicia y en el desarrollo de una cultura que lucha contra todas las formas de dominación y exclusión. Necesitamos de una concepción alternativa que “haga del enfrentamiento a la desigualdad, el eje central de su contenido.” No hay democracia auténtica sin la participación efectiva de la ciudadanía, en especial de los sectores populares y de sus organizaciones. Una democracia que impulsa formas

de participación, control, gestión y distribución del poder, debe oponérse, tanto al proyecto neoliberal imperante, como a las formas de pretendida democracia política, donde el componente sistémico predomina sobre la iniciativa y ejercicio del poder por los actores sociales.[3]

Los procesos emancipativos de construcción de poder se transforman en posibilidades de procesos de pedagogía del poder. Por constituir el poder una red de estrategias, de tácticas, de multiplicidades de discursos dominantes y saberes sometidos, puede configurar un espacio de aprendizajes y desaprendizajes, de despliegue de lo instituyente y de re-creación de lo instituido. La pedagogía del poder enfrenta una cultura autoritaria, caracterizada por depositar la ciudadanía en los expertos, técnicos y políticos. Se depotencializa la figura del ciudadano, en la medida en que sus funciones son expropiadas por los expertos, quienes toman las decisiones. La cultura autoritaria, que propugna relaciones de dominación/dependencia en todos los niveles de la sociedad, penetra profundamente la vida cotidiana, las relaciones al interno de los movimientos y de los espacios territoriales. Con lo cual, una democracia integral, con fuerte base territorial y en los movimientos sociales, se vuelve escenario privilegiado para el análisis de tales relaciones y para su transformación.

Es así que los procesos de construcción de poder local –en el caso de las experiencias de gobiernos municipales con participación popular– pueden convertirse en instancias privilegiadas de educación y de desarrollo de poder local popular. Son democracias que estimulan procesos de aprendizaje y de articulación entre las visiones sectoriales y las decisiones globales.

En su sistematización de la experiencia del Presupuesto Participativo de Porto Alegre, Tarso Genro destaca la necesidad de articular la socialización de la política con la distribución de los recursos: "Distribuir los recursos sin socializar la política no representa gran cosa y puede abrir paso a cierto tipo de paternalismo, nocivo para la afirmación de la autonomía de los individuos y de las organizaciones de base de la sociedad. Socializar la política sin tocar los recursos lleva al desaliento sobre la eficacia de la lucha política y al repliegue de la gente al ámbito cada vez más aislado de su vida privada."[4]

La experiencia del presupuesto participativo ha logrado: democratizar la información sobre los problemas públicos; democratizar radicalmente la democracia, a través de la creación de instituciones nuevas que permitan decisiones compartidas; generar dos polos de poder democrático, uno representativo, el otro originado en instituciones directas de participación; fortalecer el desarrollo de nuevos liderazgos, algunos provenientes de experiencias anteriores pero transformados en dicho proceso, otros surgidos con el propio presupuesto participativo; en fin, crear y desarrollar una esfera pública no-estatal.

[3] Pedro Vuskovik, *Las proyecciones de la crisis y las estrategias de desarrollo en América Latina*, en *América Latina: crítica del neoliberalismo*, México, Cepna, 1992, cit.en Ana María Ezcurra, 1997:23.

[4] Tarso Genro-Ubiratan de Souza, *Presupuesto Participativo. La experiencia de Porto Alegre*, Montevideo, Ed.Trilce, 1999:17. También el proceso de descentralización y participación popular que tiene lugar en Montevideo desde 1990 encierra múltiples enseñanzas a este respecto. He desarrollado una exposición de sus potencialidades y señalado su situación de encrucijada y sus límites en el libro publicado junto con Pilar Ubilla, *Democracia, ciudadanía y poder. Desde el proceso de descentralización y participación popular*, Montevideo, Ed.Nordan, 1999.

Democracia radical significa también radicalización del poder comunicativo, fortalecimiento de espacio público no estatal y articulación entre formas representativas y formas de democracia directa. Una vez más, la novedad del modelo de una democracia radical tiene su sustento en la novedad de hombres y mujeres nuevos que impulsan audazmente un proceso de recuperación de su inteligencia y de su poder.[5]

El ejercicio del poder local debe apuntar a superar políticas sociales compensatorias, enmarcándose en un proyecto global de lucha contra la exclusión social, afectando severamente la distribución de la riqueza y fortaleciendo la participación directa de los actores sociales: "Queda, así, la constatación de que los problemas que la humanidad vive hoy, como los de la exclusión social y la concentración de los asentamientos humanos en los centros urbanos, no pueden ser tratados solamente con políticas compensatorias. La lucha contra la exclusión social exige políticas públicas que modifiquen la distribución de la riqueza y el poder en las ciudades y países, concretando formas de participación directa de la población en las gestiones públicas."[6]

[5] Creo de suma pertinencia la tesis que sostiene Jürgen Habermas en torno a la necesidad de construir un poder comunicativo. Se trata de un poder comunicativamente generado que se entrecruza con el poder empleado administrativamente. Dicho entrecruzamiento debe favorecer el desarrollo de un espacio público y de redes que permiten entretejer diversos espacios públicos autónomos. Las dificultades que veo en esta tesis son de tres tipos: ante todo, no se ve cómo se vincula el poder comunicativo con modelos sociales que producen exclusión. En segundo lugar, se espera que la generación de poder comunicativo no trascienda al actual modelo de sociedad capitalista. Por último, Habermas no accede a otro tipo de mediaciones, cuales son las que se están gestando en las experiencias de democracia participativa en América Latina. Ver Jürgen Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Ed. Trotta, 1998; *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*, Barcelona, Ed.Paidós, 1999.

[6] *Ob.Cit.*.: 62.

Resulta adecuado hablar de una ética del poder, en la medida en que se requieren nuevas actitudes, nuevas identidades, una nueva subjetividad, nuevos estilos de relación y una manera de entender el poder como servicio y del poder sustentado en los sujetos populares quienes deben ejercer control sobre quienes los representan ("mandar obedeciendo"). Una ética basada en la solidaridad, en la justicia social, en el desarrollo de capacidades; una ética que opere en forma contrahegemónica, sea frente a una ética débil –consubstancial a la fragmentación posmoderna– sea frente a los modelos neoliberales, para nada fragmentarios.

Es pertinente recordar que los modelos neoliberales no se encuentran en una fase de retracción. Más bien hoy asistimos a una recomposición al interno del modelo neoliberal, expresado en una tercera vía que pretende darle un rostro social y humano. La guerra del Golfo y la guerra de Kosovo, así como las amenazas de invasión a Colombia, son señales claras de una reacomodación geopolítica de la hegemonía imperial.

La etapa post-neoliberal hay que construirla a través de la lucha y de un proyecto político fortalecido por una democracia con alta participación social y popular. Si los modelos neoliberales apuestan a menos democracia, las alternativas deben construirse guiadas por la estrategia de más democracia (Perry Anderson). Esto supone fortalecer su carácter representativo, la descentralización, la participación de los ciudadanos, la consolidación de los organismos locales de representación ciudadana, la emergencia y participación de sectores significativos, la construcción de poder social y político, la participación y control ciu-

dadanos en el poder central del Estado, la implementación adecuada de medidas que impulsen una política de justicia distributiva en favor de los sectores más desprotegidos. Todo esto, en el marco de la construcción de un proyecto colectivo de liberación.[7]

La conflictividad en la construcción de la democracia supone cuestionar con firmeza modelos de democracia basados en un liberalismo de la neutralidad; democracias restringidas; democracias donde la gobernabilidad se edifica sobre la base de la injusticia y la exclusión; democracias preocupadas por establecer reglas de juego y reinstaurar institucionalidad política, desconociendo los procesos de exclusión, desempleo, graves deficiencias en la calidad de vida de los sectores populares; democracias de mínimos o democracias mínimas, de carácter procedimental y no sustantivo; democracias donde el supuesto consenso se hace sin la participación de aquellos que están excluidos de la vida política, porque se los ha excluido de la vida sin más.

En tal sentido, no comparto la llamada "ética de mínimos" (sustentada, a modo de ejemplo, por Adela Cortina). Se trata de una ética que parte del supuesto de que la característica esencial de la sociedad actual es la pluralidad de visiones de la vida, sin posibilidad de fundamento; lo que requeriría de procedimientos que nos permitan acordar un piso mínimo de valores. Tampoco puedo compartir un "pensar político sin barandilla" (Hanna Arendt). Se trata de concepciones que no tienen suficientemente en cuenta la cruel división del mundo actual, que no es entre visiones distintas, sino entre quienes cada vez acceden a más bienes y quienes cada vez sufren más la exclusión. En la construcción de un mundo donde quepan todos los mundos –como nos lo recuerdan con sus luchas nuestros hermanos de Chiapas– no hay lugares para mínimos; hay sólo lugar para el compromiso de construir una sociedad que asegure una vida digna.

[7] Perry Anderson, *El despliegue del neoliberalismo y sus lecciones para la izquierda*, en revista Pasos, 23 (jul.-agosto 1996), 23-30. Emir Sader-Pablo Gentili (comps.), *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC-Universidad de Buenos Aires, 1997.

4.3 *Políticas sociales en el marco de un proyecto alternativo*

Entiendo la educación popular liberadora como movimiento que desarrolla una lucha contra los proyectos hegemónicos ligados al neoliberalismo y a la estrategia de globalización. Una educación popular que impulsa una búsqueda, necesariamente rigurosa y creativa, guiada por la convicción de que la cuestión del poder sigue hoy más vigente que nunca, si bien se plantea en términos distintos y novedosos. La apuesta continúa siendo la del fortalecimiento del poder (de decisión, de control, de negociación, de lucha) de los sectores populares, precisamente en una etapa histórica en que los modelos vigentes multiplican las formas y niveles de exclusión. Creo que es desde esta opción que se deben pensar las políticas sociales.

Respecto a ellas se requiere un importante esfuerzo de-construcción y re-construcción. El empleo del término "políticas sociales" resulta ser tan impreciso –cuando se lo maneja desde ciertos enfoques de educación popular– que, por momentos, no se percibe con claridad la diferencia respecto a la utilización que del

mismo hacen los organismos internacionales, tales como el Banco Mundial. Será necesario abrir un debate en torno a la articulación entre políticas sociales y ciudadanía participativa. Por el momento, intento sólo señalar que las políticas sociales que se elaboran desde una ciudadanía participativa y desde una educación popular liberadora requieren, al menos, las siguientes características:

a) Deben implicar a múltiples sujetos, superando la focalización en ciertos sectores sociales.

b) Se orientan a fortalecer capacidades y a generar poderes sociales y políticos. Pero se trata de poderes que trasciendan la autogestión de la pobreza (la administración de la miseria). Es preciso generar poderes a nivel de la ciudad en su conjunto y de la sociedad global. No hay políticas sociales separadas de ciudadanía participativa.

c) Se trata de políticas sociales que resultan inseparables de la elaboración de medidas de justicia social que ataquen decididamente la injusticia creciente, tanto a nivel económico, como a nivel de las necesidades fundamentales relacionadas con la calidad de vida. Dichas medidas de justicia deben necesariamente afectar a los sectores privilegiados.

d) Las políticas sociales son inseparables de una lucha contra un modelo de supuesto desarrollo con exclusión y destrucción de la vida. Son políticas que forman parte de la lucha contra la hegemonía neoliberal.

e) Requieren la participación activa y efectiva de los afectados por las políticas, en su misma elaboración. No se trata de que la población participe luego de que los técnicos hayan elaborado las políticas. Se trata de que los técnicos y educadores sean capaces de desarrollar un proceso cultural-educativo que permita la elaboración colectiva de dichas políticas. En tal sentido el término "empoderamiento" (al menos como lo usan los organismos internacionales) no resulta adecuado para expresar lo que aquí se busca decir. Hace pensar que la población se "apodera" de una política ya formulada. Por el contrario, de lo que se trata es de que la población participe en la elaboración, gestión y control del desarrollo de esa política. Sigue, por lo tanto, vigente el término poder social y político.

f) Las políticas sociales requieren transversalidad y no verticalidad. Es decir, suponen articulación de los diversos actores en el sentido de implementar medidas y acciones que atraviesen todo los campos de dichas políticas. La fragmentación de las políticas sociales favorece, más bien, la fragmentación de los actores. Por tanto, no se trata de dar un salto de las políticas sociales micro a lo macro, sino de que, desde un comienzo, los actores ya se muevan hacia lo macro, es decir, hacia la transformación estructural del capitalismo neoliberal.

Las políticas sociales deben articularse con una propuesta de desarrollo local y sostenible. Cuando se habla de sostenibilidad se quiere significar un desarrollo que asegure el crecimiento de los recursos naturales y humanos. Un desarrollo identificado con la res-

puesta a las necesidades humanas; más concretamente, a las necesidades humanas de una vida digna. Sostenibilidad que supone asegurar y potenciar el sistema ecológico, del cual somos parte fudamental pero no única. Supone potenciar diversidades: la biodiversidad y la diversidad cultural, expresiones de la vida. Pero que, a su vez, requiere asegurar condiciones para que esa diversidad sea posible. Un desarrollo sostenible en tanto los sujetos populares ejercen un control que asegure la defensa, conservación, fortalecimiento de los recursos naturales, rechazando la mercantilización que sobre los mismos ejercen los modelos neoliberales. Un desarrollo sostenible que asegure la satisfacción de las necesidades de las generaciones futuras. Por tanto, un desarrollo sostenible basado en una ética de la responsabilidad individual, colectiva, social, ecológica. Un desarrollo sostenible que sea parte fundamental y constitutiva de una propuesta de civilización alternativa. Un desarrollo donde la cultura y la ética cumplen un papel inspirador insustituible. Un desarrollo que apuesta a un proyecto de vida en contraposición antagónica con el proyecto de muerte impulsado por el neoliberalismo.

En tal sentido, un proyecto de desarrollo que quiera ser antagónico exige también otras formas de medir su avance y su proceso. Es decir, un conjunto antagónico de indicadores. Desde esta óptica, entiendo se requiere que los trabajadores sociales colaboren junto a otras disciplinas en la construcción de indicadores de desarrollo sostenible. Algunos investigadores hablan de Indice de Desarrollo Sostenible (SDI) y proponen como indicadores: inversión en recursos humanos, productividad (pagada y no pagada), acceso a trabajo remunerado dignamente, cooperativización, diversidad genética, diversidad cultural, reciclado de recursos naturales, eficiencia energética, poder de compra, uso eficiente de recursos renovables, uso adecuado del territorio, calidad de vida (vivienda, salud, cultura, seguridad), participación ciudadana, equidad en el ingreso, tiempo para los demás y para uno mismo, desarrollo de potencialidades, fortalecimiento de comunidades abiertas, creatividad y autoestima, acceso a bienes teniendo en cuenta la diversidad de capacidades, espacios, tiempos y posibilidades de expansión, etc.

En coherencia con lo anterior, no hay desarrollo sostenible si los indicadores del desarrollo lo elaboran técnicos. Los indicadores deben ser resultado de debates, deliberaciones y foros con alta participación popular.[8]

4.4 *La educación liberadora, construcción de la autonomía de saberes y poderes populares*

Desde una perspectiva ética, en la construcción de las alternativas populares el concepto de autonomía se transforma en un valor heurístico e inspirador, de fundamental importancia. Referirnos a una ética de la autonomía, supone necesariamente contraponerla a la

[8] Tomás Rodríguez Villasante cita los indicadores que integran el Indice de Desarrollo Social formulado por Hazel Henderson y colaboradores, así como también un conjunto de indicadores construidos por Forum Cívico Barcelona Sostenible (FCBS). Ver, *Obr.Cit.*, t. 1: 136-146. Martha C. Nussbaum – Amartya Sen (comp.), *The Quality of Life*, Oxford University Press, 1993 (trad.en español, *La calidad de vida*, México, The United Nations University – Fondo de Cultura Económica, 1996: 15-26. 54-83 126-34, 135-92. Sobre desarrollo sostenible, Giulio Girardi, *Desarrollo Local sostenible y refundación de la esperanza*, Montevideo, fotocopiado, 1999.

reproducción de los valores éticos vigentes, es decir, a una ética de la heteronomía. En el centro de ambas éticas está la cuestión de cómo pensamos, vivimos y ejercemos el poder y la autoridad. Poder para gestar poderes, o poder-dominación. Una ética heterónoma da lugar a una *ética autoritaria*, es decir, a una ética donde el valor fundamental es aquel definido por la autoridad. Esta, a su vez, es pensada y aceptada en términos de dominación y dependencia. Se trata de una ética que, aún en nombre de la libertad, ahoga las posibilidades de crecimiento de la libertad.

El poder es ejercido sobre la gente; ya se trata de un poder físico, económico, cultural, simbólico. Es un poder que conserva y refuerza las relaciones de asimetría. La autoridad se configura como algo distinto de los sujetos. Posee poderes que no están al alcance de nadie. Establece distancias y barreras imposibles de franquear. Es una autoridad que crece en tanto más se separa. También puede acercarse, pero si lo hace es para anular al otro. La dependencia no es una situación de la cual se parte, sino que es condición inherente al ser humano; es una dimensión que nunca podrá trascenderse. Una relación que no es posible superar, sino que es necesario fomentar y fortalecer. La orientación de una ética autoritaria es improductiva, en tanto no busca desarrollar capacidades y poderes. El poder es entendido como *poder sobre*, dominación, anulación, paralización de la vida.

Una ética de la autonomía y de la libertad recurre al concepto de autoridad basado en la confianza. Quien ejerce la autoridad no necesita intimidar, ni explotar, ni amenazar. La autoridad crece en la medida en que se somete a la crítica y al control. El concepto de poder cambia substancialmente, transformándose en un poder que despierta los poderes de los actores sociales; por ello mismo, el poder circula, tiene carácter provisorio, reclama constantemente participación activa. La educación adquiere relevancia, no como proceso de sumisión a la autoridad, sino como desocultamiento del poder que la autoridad del educador pretende ejercer sobre los educandos. Un proceso lento, arduo, donde se produce un pasaje de la negación de la propia situación de opresión a su reconocimiento.

Una ética de la libertad tiene necesariamente una orientación productiva, en tanto tiende a la realización de las capacidades de todos y de cada uno de los sujetos. La productividad de los sujetos se asienta en sus poderes. Es una ética que busca desarrollar el poder entendido como *poder de*, o sea, como capacidad y como producción. Para una ética de la autonomía, la anulación de sí o de los otros, la resignación, así como cualquier forma de violación de la integridad personal y colectiva, constituyen actitudes reñidas con los valores éticos. El sentido de la vida está dada por esta orientación productiva, por el desarrollo de nuestros poderes y por la capacidad de despertar poderes en los demás.

Sin embargo, esta contraposición de modelos podría hacernos caer en la ilusión de que se trata de elegir entre uno y otro y que dicha elección es resultado de una decisión racional. Nada más alejado de la realidad. Puesto que las instituciones en las que vivimos son expresiones de lógicas autoritarias y puesto que nuestro proceso de formación personal, familiar, académico, se ha dado en el seno de estas lógicas autori-

tarias, podemos decir que la heteronomía y el autoritarismo se encuentran profundamente arraigados en nosotros mismos. El super yo es una suerte de fortaleza instalada al interior de nosotros.

Entonces, no es para nada obvio que se trate de una elección racional. Por el contrario, se trata de un prolongado proceso, doloroso, pero también gratificante, que permite encontrarnos con nosotros mismos. Un proceso de reconstrucción de vínculos y de reconstrucción de redes. Vínculos y redes que, en la medida en que permiten crecer con autonomía, se convierten en posibilidades de salud. Un proceso de auto-análisis –personal, grupal, colectivo– que trata de remover nuestras dominaciones interiores arraigadas en nuestro consciente y en nuestro inconsciente. Un proceso que busca desenmascarar nuestras ansias de ejercer una voluntad de poder. Nuestra omnipotencia de expertos en la subjetividad.

Se trata de un proceso prolongado de auto-formación que nos permita quitar nuestras propias máscaras, aquellas que no nos dejan ser ni pensar por nosotros mismos. Máscaras que encubren la compulsión a la repetición, la reaparición de lo mismo, la reducción de la diferencia a lo idéntico. El predominio de la totalidad que ahoga nuestra originalidad. Las síntesis que destruyen nuestras búsquedas azarosas. Como nos los recuerda Gilles Deleuze, los disfraces son parte integrante y constituyente de la repetición: "La máscara es el verdadero sujeto de la repetición." La autonomía supone, pues, un proceso de autoanálisis y una búsqueda prolongada y conflictiva sustentada en el reconocimiento del otro y en el auto-reconocimiento, así como en la recuperación del valor de la dignidad. Autonomía y dignidad de hombres y mujeres nuevos, de comunidades y pueblos nuevos.[9]

Es aquí donde emerge con una fuerza inusitada y una actualidad contundente la propuesta y el compromiso éticos de Ernesto Guevara. Centralidad de la construcción de hombres y mujeres nuevos. Hoy, además, añadiríamos, de comunidades, grupos y pueblos nuevos. Centralidad de la subjetividad y de la apuesta ética. La ética del hombre y de la mujer nuevos, de las comunidades y pueblos nuevos no es una ética arrogante y autocomplaciente, como algunos intelectuales de hoy en día nos quieren hacer creer. Es una ética para nada autocomplaciente, sino profundamente exigente, consciente de los límites, de los procesos, de la necesidad de caminos a recorrer juntos. El hombre y la mujer nuevos no son un modelo perfecto ya construido y a imitar. No lo fueron para el Che Guevara, no lo son para una educación popular liberadora ni para los movimientos sociales.

Para Guevara la revolución significó una entrega total. Entrega que se expresa en valores muy concretos: la solidaridad, la importancia de los estímulos morales en la construcción de la nueva sociedad, el fortalecimiento de los ideales frente a las leyes de la historia, una profunda crítica y autocrítica, el desprendimiento, la honestidad, el rechazo de las concepciones mecanicistas, la crítica a la burocracia, el respeto

[9] Cornelius Castoriadis, *El avance de la Insignificancia*, Buenos Aires, Ed.Eudeba, 1997; Erich Fromm, *Etica y Psicoanálisis*, México, Ed.Fondo de Cultura Económica, 1991; Erik Erikson, *Etica y Psicoanálisis*, Buenos Aires, Ed.Paidós, 1967. He desarrollado más ampliamente estas reflexiones en el libro *Etica de la Autonomía. Desde la práctica de la Psicología con las Comunidades*, Montevideo, Ed.Roca Viva, 1997. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968 (trad.en español, *Diferencia y repetición*, Barcelona, Ed. Júcar ,1988).

humanitario por el adversario. Pero, sobre todo, la opción por el pueblo. Una ética que conjuga el combate con la ternura. Se trata de una ética de vida que Guevara fue construyendo a través de su propio proceso personal: a través de su opción por la medicina como servicio a los demás, de su trabajo como médico junto a los leprosos, de su viaje por toda América Latina que significó para él un verdadero descubrimiento de América Latina, de su experiencia dolorosa al percibir, a la vez, la arrogancia del imperialismo y la debilidad de una izquierda reformista en el golpe contra Guatemala, de su entrega a la revolución cubana, de su entrega a la revolución internacional, de su muerte en Bolivia.

Una actitud que encuentra en el amor la expresión profunda del ideal revolucionario. Hablando de la revolución nos dice: "En esas condiciones, hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de la justicia y de la verdad para no caer en extremismos dogmáticos, en escolasticismos fríos, en aislamiento de las masas. Todos los días hay que luchar porque ese amor a la humanidad viviente se transforme en hechos concretos, en actos que sirvan de ejemplo, de movilización."[10]

Se trata de una apuesta política donde la subjetividad y la ética ocupan un lugar central. Por eso el humanismo de Guevara no pudo articularse con el marxismo ortodoxo que él también conoció. En Marx, Guevara descubrió la presencia de la humanidad y de

[10] Ernesto Che Guevara, *El socialismo y el hombre en Cuba*, en *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1957-1967, t.II: 382. Paco Ignacio Taibo II, *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*, México, Ed. Planeta., 1997. Giulio Girardi, *Dialéctica de amor y odio en la vida y el combate del Che*, en Revista América Libre, 11 (julio 1997), 36-47.

la subjetividad. Comentando la obra El Capital de Marx, nos dice: "El peso de este monumento de la inteligencia humana es tal que nos ha hecho olvidar frecuentemente el carácter humanista (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia, la lucha de clases, oculta en cierta medida el hecho objetivo de que son los hombres los que se mueven en el ambiente histórico."[11]

Su humanismo marxista y ético estaba animado por una irresistible convicción universalista, incompatible con lo que hoy se denomina "ética de mínimos". Se trata de una ética de la dignidad. Guevara citaba con frecuencia una frase de Martí: "Todo hombre verdadero debe sentir en la mejilla el golpe dado a cualquier mejilla de hombre."[12]

Esta perspectiva ética centrada en la autonomía como maduración de una identidad crítica y de la fidelidad a un proyecto basado en la capacidad de pensar por sí mismo, desplazando la voz de otros que hablan por nosotros, se encuentra en la base de la confluencia entre una marxismo crítico, humanista, popular, libertario y de una educación popular liberadora. Por fuera de esta confluencia queda un marxismo determinista, fatalista, triunfalista que cree en la fuerza de las leyes de la historia, desoyendo el protagonismo del pueblo.

Pero queda también fuera una educación popular que apuesta a integrarse dentro de un proyecto de

[11] Ernesto Guevara. *Obr.Cit.*, t. II: 252.

[12] Michael Löwy. *El humanismo revolucionario del Che*, en Revista América Libre, 11 (julio 1997), 87-91.

globalización neoliberal; una educación popular que ha aceptado la complacencia del poder y ha renunciado a su discurso y práctica de resistencia. Una educación popular que ha ahogado la voz del pueblo con la voz autoritaria de los técnicos e intelectuales que se han arrogado el derecho de pensar en lugar de la gente.

Una educación liberadora, en tanto construcción de identidades autónomas y un marxismo humanista, ciertamente encontrarán en la metodología de la investigación participativa un camino para escuchar la voz de la gente. Una investigación participativa que cree profundamente en la inteligencia popular y que considera que no es posible construir poderes sociales si a la vez no se construyen saberes sociales. Una investigación que requiere rigurosidad y una nueva figura del trabajador social como intelectual orgánico, que sepa partir de los problemas y de las preguntas planteadas por el pueblo. Pues, la clave de una investigación es la formulación de las preguntas. Una investigación que se basa en una actitud de confianza en las potencialidades de los sectores populares, sepultadas por un pensamiento único, por un marxismo ortodoxo y por una educación popular que ha renunciado a sus fidelidades liberadoras. Pero también una investigación que no puede transformarse en mitologización de la espontaneidad. Espontáneamente nuestra voz reproduce la voz de la dominación. De ahí que una tarea clave del intelectual orgánico en la investigación participativa sea enfrentarse y ayudar a que los grupos se enfrenten con la contradicción, mostrar las incongruencias –obviamente también sus propias incoherencias–, descubrir potencialidades como también señalar extrañamientos. Debemos ser investigadores de la esperanza, no de la resignación. Investigadores desafiantes, no meros facilitadores.

Conclusiones

El gran desafío de hoy en día es la construcción de la esperanza, no como ideal abstracto, sino como alternativa, donde los sectores populares sean real y efectivamente protagonistas. La tarea es enorme, pues el modelo neoliberal persiste con su fuerza, arrogancia y dogmatismo. Más aún, está encontrando caminos para darse un rostro social y humano. Los organismos internacionales –como el Banco Mundial– han tomado nuestras banderas y hablan de combate contra la pobreza, de investigación-acción, de alianzas, de participación, de empoderamiento. Se requiere de nosotros una profunda exigencia y rigurosidad en expresar lo que realmente buscamos construir cuando utilizamos esas categorías. Pero, sobre todo, se requiere una fidelidad creativa a un proyecto donde los sectores populares, sus organizaciones, sean fuente inspiradora y protagónica. Vivimos tiempos de crisis, de desafíos, de esperanzas. Vivimos tiempos de encrucijadas históricas. Esto requiere de nosotros lucidez, entrega a una tarea liberadora, adhesión a la utopía mediatizada en proyectos efectivos. Requiere resistencia y propuesta, radicalidad y sentido del límite. Requiere adhesión

a un proyecto de autonomía que encuentra en la construcción del desarrollo local y sostenible, basado en los poderes de los sectores populares, una tarea de importancia insustituible, pero que busca proyección a nivel continental y mundial. Requiere construir una globalización de signo contrario a la globalización neoliberal. Una globalización de la solidaridad. Una verdadera internacional de la esperanza. Un mundo donde quepan todos los mundos. Hay una responsabilidad insustituible en los trabajadores sociales. Ellos y ellas se encuentran en contacto permanente con el dolor y sufrimiento de la gente, pero también con sus alegrías y anhelos; con sus deseos y esperanzas. La verdadera reconceptualización del Trabajo Social aún no ha terminado. Más bien tiene un largo camino por delante. No es una etapa, es más bien un proyecto. Empieza día a día en la medida en que creemos que el protagonismo de los sujetos populares requiere revisar a fondo nuestros enfoques teóricos, nuestras metodologías, nuestra forma de investigar y sistematizar. Y , sobre todo, en la medida en que es un proyecto que se nutre de nuestra capacidad de ser educadores de la esperanza, de una esperanza que cree en las posibilidades humanas de cambiar la historia. Puesto que la historia no ha terminado y la historia no tiene fin.

Noviembre de 1999